GLOBALIZACIÓN CULTURAL

Isaura Olmos

La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluida sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social […] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que se constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. […] La cultura, tal como se ha definido, no solo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad […] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa mas que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura solo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto a dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura mas o menos original; la ausencia de una cultura específica -es decir, de una identidad-, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor. (Giménez 2000).

Pero ¿Qué pasa cuando este mundo se acelera a una globalización? La constitución del mundo como un todo -que continua en permanente transformación- ha sido producto de múltiples procesos globalizados, entre los que destacan la expansión del capitalismo y con él la del imperialismo occidental, la consolidación de una nueva división mundial del trabajo, el desarrollo del sistema global de medios de comunicación, la formación de sociedades nacionales, el sistema de relaciones internacionales, así como la difusión de las concepciones ilustradas de individuo y de humanidad.

Quiero poner de relieve las aristas políticamente cargadas en que se inscribe la educación estatal y levantar reflexiones en torno a la disputa en el campo de la educación intercultural (La Interculturalidad en debate).

En un país en el que el reconocimiento de los derechos fundamentales de los Pueblos Originarios es una deuda histórica a pesar de avances jurídicos en este campo, esa estrategia se inscribe tibiamente como parte de la negación práctica de esos derechos y pospone políticas activas de nuevo tipo. Me parece que no es aventurado pensar que es un modo de colocar, tratar y encerrar la diferencia cultural marcada por la preexistencia de los Pueblos Originarios, de controlar su vigencia y su proyección, y de maniatar y postergar el cumplimiento de los deberes del Estado como garante de los derechos fundamentales

particulares y diferentes de los pueblos indígenas que habitan dentro de la Nación Argentina.

Los sistemas educativos han estado históricamente orientados a la formación de identidades de estado (hegemónicas) y a la transmisión y validación de modos de ser y conocer logo-falo-etno-adulto-céntricos (entre otros centrismos) incluyendo o marginando otros. Se hace necesario, entonces, considerar también el papel de la escuela con relación a la construcción y tratamiento de las diferencias culturales.

Las concepciones neoliberales, concepciones que triunfaron en las últimas décadas sobre la ideología e instituciones del Estado benefactor, reorientaron las políticas sociales con nuevos criterios. Así, las decisiones que tomó el gobierno ya desde finales de los 80, es decir, las ofertas programáticas sectoriales para hacer frente a las demandas se estructuraron en base a dos principios básicos: el concepto de necesidades básicas y el de focalización. La política social de la década del 90 sumó a estas características la de descentralización de los servicios universales y de la privatización desregulación.

Más allá de algunos intentos por promover, articular y apoyar tibiamente algunas experiencias en educación intercultural, el eje de la política educativa de parte del ministro se concentró en el resarcimiento, incluso a veces en la recompensa vinculada al clientelismo. Obviamente, ni siquiera esto lo ha cumplido, toda vez que los planes han sufrido postergaciones, modificaciones y difícilmente hayan podido llevar a cabo. Y cuando, como en el caso del Plan Social Educativo, estuvo llegada, fueron los maestros y maestras quienes fueron apropiando y redireccionando la lógica asistencial de los recursos.

Introduzco aquí algunas consideraciones acerca del discurso neoliberal. Lo que se disputa es la significación que se le da a la diversidad como una condición naturalmente ligada a la marginalidad, y posible foco de riesgo social. Exclusión y diversidad se conectan, en estos proyectos oficiales, por la mutua condición de “pobres” o “necesitados” y de “población de alto riesgo” urbana o rural. La pedagogía resultante de estos argumentos no puede ser otra que la del control y el disciplinamiento de los riesgos potenciales, incluso de la “violencia social”.

Reconocer la diferencia, implica, según se afirma en el Documento Base Posición Mapuche “Definir qué alcance tiene para el gobierno, para los pueblos indígenas y para la sociedad el hecho de que se asuma plenamente, y no formalmente, la diversidad cultural. Esto lleva a debatir cómo se articulan las transformaciones del Estado-Gobierno y sus estructuras, con las autonomías políticas, culturales, territoriales, jurisdiccionales, administrativas y políticas de los Pueblos Indígenas.

El contexto histórico interesa más allá del estudio de los dispositivos de nacionalización y disciplinamiento que el estado dispuso para la gobernabilidad de las clases hegemónicas. Interesa porque la eficacia de la historia aún conforma nuestra subjetividad como ciudadanos e individuos, y particularmente al significante civilizador de la docencia argentina. Nuestro sistema formador persiste en prácticas ritualizadas ancladas tanto en la modernidad, como en la ideología nacionalista-racista que impulsó el estado, y en el que se amparó el consenso para el genocidio de los indígenas hacia finales del siglo XIX. El sistema de instrucción pública retoma luego estas banderas y continua la guerra por otros medios, a expensas de la masificación de la enseñanza y la alfabetización compulsiva de toda la población.

La escuela ha sido un enclave para estos procesos, habida cuenta de la necesidad de nacionalizar al Estado como “argentino” y ocupar efectivamente los territorios en Patagonia que casi hasta promediar el siglo giraban geopolíticamente tras los Andes: a la escuela iban (o eran obligados a ir) los “indios” a nacionalizarse y a aprender (si fuera el caso) a manejarse con los códigos del Estado y la civilización y para poder incorporarse a las estancias, obrajes, minas, oficinas administrativas del estado, o inclusive el ejército y la policía.

El trabajo docente en Argentina está fuertemente marcado por una “tradición normalizadora-disciplinadora”, que tuvo como objetivo político conformar y consolidar el sistema educativo moderno, como instrumento a su vez, de consolidación del Estado-Nación, bajo el proyecto del liberalismo. Este proyecto buscó formar un sujeto político-social, el “ciudadano”, de este “nuevo orden”, para un tipo de sociedad que se planteaba como meta el progreso indefinido. Este modelo político centró su preocupación en homogenizar culturalmente a la población, tanto nativa como inmigrante bajo la consigna de “orden y progreso” de la generación del 80 superpuesta a la imagen sarmientina de “civilización y barbarie”, convertida y dicotomía básica para la consolidación de la nación y para la socialización-disciplinamiento de la población que la coyuntura político-económica de entonces imponía.

Así como los discursos y prácticas docentes se constituyeron a partir de una matriz “normalizadora-disciplinadora”, con fuerte carga en la dimensión cívico-cultural, también es posible distinguir dentro del trabajo docente en Argentina una clara presencia de una “tradición eficientista” que comienza a considerar de forma distinta al trabajo docente a partir de la década del 60, pero sin dejar de lado la otra impronta cívica y cultural.

Lo que se requiere del magisterio es concebir el “oficio” de enseñar como un sistema donde se pueda medir la productividad de su labor a través de minuciosos controles técnicos. Es un momento de auge para planificadores, evaluadores y supervisores que encuentran en este modelo tareas especializadas y específicas dentro de la educación. El trabajo docente se evalúa como “bueno” en la medida que puede acercarse al trabajo de un técnico especializado, planificado y controlando tiempos y espacios de su tarea. Los contenidos sociales, políticos e históricos caen bajo este control reforzando la rutinización de currículo que aún persiste.

Se debe tener en cuenta que la matriz discursiva del trabajo docente deviene también del proceso de legitimación institucional y de sus distintas esferas de justificación. Así, vemos cómo resultó recurrente el recurso disciplinador de la escuela sustentando en discursos de integración, comunalidad o generalidad, que invocan el “interés general”. Nos encontramos, por lo tanto, con una diversidad de modos de narrar la función de la escuela argentina, narraciones emanadas de las necesidades de legitimación y justificación institucional, pero que fueron conformando la identidad del trabajo y que se convirtieron en parte integrante de la subjetividad social y cultural desde la que el conjunto de los docentes comprende y emprenden su labor.

Desde la ideología nacionalista del estado no solo se implicó la idea de patrimonio y de cultura, con todas sus variantes más o menos culturalistas y/o xenófobas, sino también la idea de república y de libertad; desde “lo social” se potenció una idea de democracia y participación que se implicó en la igualación y masificación de la enseñanza; y desde lo

educativo se pensó la relación entre educandos y educadores como creativa, participativa y solidaria. De todos modos, como política cultural estas narrativas tendían a justificar al “sujeto pedagógico moderno” a través de un discurso que se estructura negando los conflictos y esencializando las identidades, y que fue asumido y apropiado desde distintas perspectivas, que conformaron como resultado algunas tensiones propias de la identidad del trabajo docente.

En lo que nos atañe, la identidad del trabajo docente en Argentina se constituye a partir de un conjunto de negaciones básicas signadas por un mandato mayor de negación de la “ignorancia”: no a la barbarie, no al desorden, no al conflicto, no a la suciedad y la enfermedad, no al desierto, no a la pasividad, no a lo indígena e inculto.

El patrón de la homogeneidad en que debía convertirse toda heterogeneidad fue reglamentado y actuado desde un imaginario que define al patrimonio de la argentinidad como articulado por diferencias “tolerables” y “aceptables”, dejando el resto en el lugar de lo indeseable, bárbaro o salvaje.

Es desde prácticas y discursos que configuran un nosotros colectivo que afirma determinadas pautas culturales, modos de vida, y concepciones del mundo social, que delinean marcos de “nacionalización”, “masculinización, infantilización” para garantizar identidades culturales y sociales compatibles con el Estado que se va configurando. Nacionalizar el territorio, la cultura, el idioma y la educación (entre otras cosas) implicó e implica situar a los “otros” en lugares de “integración” subordinada, y al mismo tiempo, de exclusión económica y social.

Otro ejemplo es: la encíclica Redemptoris missio propone nuevamente a la iglesia la tarea de proclamar el Evangelio, como plenitud de la verdad <<En esta palabra definitiva de su revelación, Dios se ha dado a conocer del modo más complejo; ha dicho a la humanidad quién es. Esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza. Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios no ha dado a conocer sobre sí mismo>>. Solo la revelación de Jesucristo, por lo tanto, <<introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca>>.

Es, por lo tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones. La razón que está a la base de esta aserción pretendería fundarse sobre el hecho de que la verdad acerca de Dios no podría ser acogida y manifestada en su globalidad y plenitud por ninguna religión histórica, por lo tanto, tampoco por el cristianismo ni por Jesucristo.

La obediencia de la fe conduce a la acogida de la verdad de la revelación de Cristo, garantizada por Dios, quien es la Verdad misma; <<la fe es ante todo una adhesión personal del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado>>. La fe, por lo tanto, <<don de Dios>> y <<virtud sobrenatural infundida por Él>>, implica una doble adhesión: a Dios que revela y a la verdad revelada

por él, en virtud de la confianza que se le concede a la persona que la afirma. Por esto <<no debemos creer en ningún otro que no sea Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo>>.

El Magisterio de la Iglesia, fiel a la revelación divina, reitera que Jesucristo es el mediador y el redentor universal: <<El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor […] es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos>>. Esta mediación salvífica también implica la unicidad del sacrificio redentor de Cristo, sumo y eterno sacerdote.

Es también frecuente la tesis que niega la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo. Esta posición no tiene ningún fundamento bíblico. En efecto, debe ser firmemente creída, como dato perenne de la fe de la Iglesia, la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en él su plenitud y su centro.

Basados en esta conciencia del don de la salvación, único y universal, ofrecido por el Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, los primeros cristianos se dirigieron a Israel mostrando que el cumplimiento de la salvación iba más allá de la Ley, y afrontaron después al mundo pagano de entonces, que aspiraba a la salvación a través de una pluralidad de dioses salvadores. Este patrimonio de la fe ha sido propuesto una vez más por el Magisterio de la Iglesia: <<cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea posible salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro>>.

Debe ser, por lo tanto, firmemente creída como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios.

Por eso, en conexión con la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser firmemente creída como verdad de fe católica la unicidad de la Iglesia por él fundada. Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa:<<una sola Iglesia católica y apostólica>>. Además, las promesas del Señor de no abandonar jamás a su Iglesia y de guiarla con su Espíritu implican que, según la fe católica, la unicidad y la unidad, como todo lo que pertenece a la integridad de la Iglesia, nunca faltarán.

La falta de unidad entre los cristianos es ciertamente una herida para la Iglesia; no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino <<en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia>>.

Cristo es el único camino de salvación y la Iglesia es el peaje exclusivo. Nadie recorrerá el camino sin antes pasar por ese peaje.

¿por qué tal reduccionismo? Según J. Ratzinger aquí comienza a articularse el sistema romano, el romanismo: por causa “del carácter definitivo y completo de la revelación de

Jesucristo”. Podrán pasar milenios, podrán los seres humanos emigrar a otros planetas y galaxias… pero la historia quedó como petrificada hasta el juicio final, pues no va haber absolutamente ninguna novedad en términos de revelación: “no se debe esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro señor Jesucristo”. El sistema está completo, cerrado, y todo es propiedad privada de la Iglesia (la jerarquía vaticana), que debe expandirlo al mundo entero.

Y ahora, escuchen todo lo que el Concilio Vaticano II sentenció y nosotros reafirmamos: “La única verdadera religión se verifica en la Iglesia Católica y apostólica, a la cual el señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los seres humanos.

Sepan que únicamente en ella está la verdad. Todas las personas están obligadas a adherirse a ella, pues fuera de esta verdad todos ustedes se encuentran irremediablemente en el error.

Con estas tesis, el tímido cardenal José Ratzinger compareció como exterminador del futuro del ecumenismo. ¿Cómo se llegó a tal sistema totalitario, el romanismo, que tantas víctimas causa, y que produce un discurso de exclusión y de desesperanza?

Este tipo de discurso no es específico de romanismo, sino de todos los totalitarismos contemporáneos, del fascismo nazi, del estalinismo, del sectarismo religioso, de los regímenes latinoamericanos de seguridad nacional, del fundamentalismo del mercado y del pensamiento único neoliberal.

Quien pretende tener él solo la verdad absoluta está condenado a la intolerancia para con todos los demás, que no están en ella. La estrategia es siempre la misma, en cualquiera de estos totalitarismos: convertir a los otros o someterlos, desmoralizarlos o destruirlos.

La estrategia del documento vaticano obedece a la misma lógica de los referidos totalitarismos: la de la desmoralización y de la disminución hasta la completa negación del valor teologal de las convicciones del otro.

¿Cómo se llegó a esta rigidez fundamentalista y sin piedad?

En los primeros siglos, hasta más allá del año mil, el pueblo cristiano participaba del poder de la “Iglesia comunidad de los fieles”, en las decisiones y en la elección de sus ministros, según el antiguo adagio: “todo lo que interesa a todos debe ser discutido y decidido por todos”. Después, el pueblo comenzó a ser sólo consultado, y por fin, quedó totalmente marginado y expropiado de la capacidad que originalmente poseía. Así surgió la Iglesia una innegable división y desigualdad: por un lado, una jerarquía que todo lo sabe, de todo es maestra, discute de todo y en todo ella decide, a lado y encima de una masa de fieles despotenciada y destituida, que debe obedecer y adherirse a totalmente a la jerarquía.

Para hacer que ese poder sea irreformable, intocable y absoluto, le atribuye un origen divino, cuando, en realidad, es producto histórico y fruto de un proceso implacable de expropiación. Para conseguir tal faraonismo, la jerarquía vaticana hecho mano de manipulación de decretales y de la falsificación del famoso Testamento de Constantino, hasta implantar, con Gregorio VII en 1075 con su “Dictatus Papae” (la Dictadura del Papa) el poder absoluto del papado en formulaciones como estas: “El Papa es el único hombre al cual todos los príncipes le besan los pies (esto valía hasta mediados de este siglo, con Pío

XII); su sentencia no debe ser reformada por nadie, y solo él puede reformar la de todos; él no debe ser juzgado por nadie".

A partir de esa ideología totalitaria se leen las Escrituras y se entresaca de ella lo que interesa para fundamentar esta doctrina ideada por la sed de poder, espiritualizando las perspectivas contrarias o simplemente silenciándolas, incluso las más esenciales.

Otro ejemplo es la guerra contra el terrorismo que ha sido descrita en las altas esferas como una lucha contra una plaga, contra un cáncer que es propagado por bárbaros, por "oponentes depravados de la civilización misma". Es un sentimiento que comparto. Pero sucede que estas palabras son de hace 20 años. Son del presidente Reagan y de su secretario de Estado. La administración Reagan llegó al poder hace 20 años declarando que la guerra contra el terrorismo internacional se hallaría en el centro de nuestra política…

El gobierno de Reagan reaccionó a esa plaga propagada por oponentes depravados a la civilización creando una red terrorista internacional extraordinaria, sin precedente, que realizó masivas atrocidades en todo el mundo.

La cultura en que vivimos rebela varios hechos. Uno es que el terrorismo funciona. No fracasa. La violencia funciona generalmente. Es la historia del mundo. En segundo lugar, es un error analítico muy serio decir, como se hace comúnmente, que el terrorismo es el arma de los débiles. Como otros medios de violencia, constituye sobre todo un arma de los fuertes. El terrorismo es considerado arma de los débiles porque los fuertes también controlan los sistemas doctrinarios y su terror no cuenta como terror.

Una indicación interesante sobre la naturaleza de nuestra cultura es la forma en la que se considera todo esto. Una forma es simplemente ocultándolo. Así que casi nadie ha oído hablar del asunto. Y el poder de la propaganda y la doctrina estadounidenses es tan fuerte que hasta las víctimas apenas lo saben. El tema es ocultado profundamente, y las consecuencias absolutas del monopolio de la violencia pueden ser muy poderosas en términos ideológicos.

¿Qué es el terrorismo? Hay algunas respuestas fáciles y una definición oficial. Se puede encontrar en el código de Estados Unidos o en los manuales del ejército estadounidense: terror es el uso calculado de la violencia o de la amenaza de violencia para lograr objetivos políticos o religiosos a través de la intimidación, la coerción o la provocación de miedo. Eso es terrorismo. Es una definición bastante justa y creo que es razonable aceptarla. El problema es que no puede ser aceptada, porque si es aceptada, vienen todas las consecuencias erróneas.

Para finalizar, entre las transformaciones culturales impulsadas por los procesos de globalización que han sido destacadas por los investigadores encontramos las cinco siguientes: el distanciamiento entre tiempo y espacio, la desterritorialización de la producción cultural, el reforzamiento de las identidades locales, el surgimiento de culturas globales y de la hibridación.

Es justamente la separación entre tiempo y espacio “la condición que permite ser simultáneamente locales y globales” el impulso dado en el siglo XX al aparato tecnológico, sobre todo en el área de las comunicaciones, alentó un avance sin precedentes de la mundialización. Dentro de este contexto nuevos elementos son agregados al tiempo homogeneizado que el siglo XIX nos había heredado. La idea de una red de comunicación tiende a privilegiar la instantaneidad en detrimento de los tiempos locales. La modernidad-mundo que vivimos, asegura Renato Ortiz se fundamenta sobre la noción de ubicuidad, haciendo que partes distantes del sistema puedan hablar entre sí.

La desterritorialización de la cultura se ve agudizada por el crecimiento exponencial de la migración internacional, así como por la existencia de múltiples culturas que se reproducen -de manera permanente- lejos de sus lugares de origen.

La desterritorialización, signo privilegiado de la globalización, conlleva el debilitamiento de los estados-nación, proceso al que han contribuido paralelamente las presiones neoliberales que pugnan por la disminución de las áreas de responsabilidad del Estado y la creciente participación de los sectores privados en los diferentes ámbitos de la vida social política y económica.

La globalización encuentra su sustento también en diversos procesos de homogeneización cultural. La sociedad de consumo es una de sus expresiones.

La globalización propicia el intercambio y flujo de bienes, personas, información e imágenes. La intensificación del movimiento de estos flujos ha impulsado el surgimiento de identidades transnacionales, que pueden ser entendidas como genuinas terceras culturas que están orientadas más allá de las fronteras nacionales.

Tal es el caso de la nueva cultura empresarial internacional, que ha permeado todos los segmentos de la sociedad para irse convirtiendo, no sin conflictos, en modelo cultural universal.

La visión que considera como inevitable la homogeneización global de la cultura bajo la hegemonía occidental, parte de un reconocimiento de las asimetrías con las que se enfrentan las diferentes culturas, pero llevado a un extremo en el que se subestimas las producciones simbólicas locales: se las mira como indefensas, de pequeña escala, impreparadas para los encuentros con las culturas metropolitanas.

El principal reparo que se la ha hecho al concepto de hibridación es que no da cuenta del conflicto existente en la mezcla cultural, la cual se realiza en medio de un proceso de diferenciación y de segmentación social.

Ante el hecho de que “las determinantes causales tradicionales de los procesos de cambio sociocultural no encuentran su centro solamente en el marco de las relaciones interétnicas o entre grupos o clases sociales”, sino también a nivel global, los antropólogos empiezan a replantearse la necesidad de desarrollar su quehacer “no solamente en sino sobre espacios diferentes a los comunitarios o regionales”.

Según ha apuntado Claudio Lomnitz como antropólogos “no podemos limitarnos a lo que ilusoriamente parece nuestro”. Lo nuestro no es nada mas nuestro y lo extranjero a veces es también nuestro. Por ello requeríamos un diálogo más intenso con todo el pensamiento que se ha desarrollado en la antropología y la sociología mundiales.

Al hacer una revisión de la discusión antropológica sobre la globalización, no es difícil reconocer que la antropología aún no refleja la importancia del fenómeno. Encontramos así una disposición desigual en el medio para reconocer anacronismos en el análisis y la necesidad de cambiarlos. Está en juego la posibilidad de dejar fuera a nuestra labor de investigación de la construcción cotidiana de las nuevas realidades. En este sentido, consideramos que en la antropología de la globalización puede hacer sus mejores aportaciones, no solo para demandar la implementación de políticas ecológicas y multiculturales democráticas, sino también para fortalecer los espacios y proyectos de acción ciudadana.

Conclusión: si hablamos de un nuevo orden, también estamos hablando de un nuevo desorden y por eso la cuestión radica en entender quiénes son los nuevos delincuentes.